

# *Entre el paria y el ciudadano:* **a propósito de Agnes Heller y Hannah Arendt.**

**Víctor Granado Almena\***

## **RESUMEN**

El concepto de visibilidad, como interpretación del significado del concepto de paria, es la clave de la relación entre Agnes Heller y Hannah Arendt que aquí presento. Heller identifica como uno de los pilares de la ética moderna, la elección de uno mismo como buena persona. Esa elección, así como la construcción de un carácter propio, y por ello de un destino, tal y como nos recuerda Arendt sólo es posible para los ciudadanos, aquellos que pueden aparecer entre la homogeneidad y distinguirse. El paria es el negativo del ciudadano y ambos componen los dos pilares de la teoría de la ciudadanía en Arendt. Pretendo de este modo proponer la discusión de la noción de espacio público como espacio de aparición.

## **ABSTRACT**

The concept of visibility, as an explanation to the meaning of the concept of paria, is the key in the relation between Agnes Heller and Hannah Arendt that I am about to present. Heller states that the choice of oneself as a good person is one of the pillars in the modern ethic. Said choice, as well as the construction of the personality and thus of fate, as Arendt reminds us, is possible only for citizens; those who can stand out among homogeneity and distinguish themselves. The paria is the negative of citizen, and both compound the two main pillars in Arendt's theory of citizenship. I intend to debate the issue of public space being a space for appearance.

## **Introducción**

En la aproximación a dos pensadoras como Agnes Heller y Hannah Arendt que aquí intento esbozar intentaré plantear la existencia de un cierto paralelismo en lo que, a mi modo de ver las vincula, la noción de espacio público. Del mismo modo que podemos encontrar dos pilares en la ética moderna, tal y como describe Agnes Heller, podemos encontrar dos pilares en la teoría de la ciudadanía presente en Hannah Arendt. Intentaré presentarlo en lo que sigue.

A juicio de Agnes Heller, el mundo moderno necesita reconocer dos pilares en la ética. Un mundo que carece de cimientos fijos pero que encuentra aún necesarios dos pilares para intentar eludir el caos. Los dos pilares de la moralidad sería el hombre bueno y la constitución justa. La responsabilidad principal del hombre moderno lo es para con su carácter moral y en este sentido se trata de una ética de la personalidad la depositaria de la ética. El fundamento de una ética de la personalidad no es otro que la propia persona recta y decente. La bondad de un yo elegida libre y autónomamente y que emana de la propia voluntad de narrarse como persona ética y construir desde esta convicción un carácter. De este modo se enlazan de nuevo el carácter y el futuro con el intento de asegurarse un destino. Pero este primer pilar, así caracterizado sólo está al alcance de quienes están en condiciones de poder construir de ese modo activo, libre y autónomo su propio carácter, en términos políticos, queda sólo al alcance del ciudadano.

Es el ciudadano la base del segundo pilar de la ética moderna, pues opera la ficción de haber sido los propios ciudadanos quienes, en un mundo sin fundamento, otorgan legitimidad

---

\* Universidad Complutense de Madrid, Becario FPU - [vgranado83@gmail.com](mailto:vgranado83@gmail.com) Dirección postal: Ciudad Universitaria, Facultad de Filosofía, Departamento IV, Secretaría del departamento, Av Paraninfo sin número, CP. 28040, Madrid.

al orden constitucional. De manera que parafraseando a Agnes Heller<sup>1</sup> podemos decir que las propias constituciones modernas y el acto mismo de constitución de las libertades están fundados sobre un concepto vago e igualmente ficticio de derechos naturales.

De este modo, y de nuevo tal y como afirma Agnes Heller, ambos pilares son ficciones, si bien ficciones autónomas. Si bien Agnes Heller considera como un proyecto maximalista su proyecto de ética de la personalidad, entiende como minimalista su modelo de constitución del fundamento para la contestación de la justicia. A mi modo de ver y desde el análisis de la obra de Hannah Arendt ambos proyectos deben enfrentarse a la misma piedra de toque: la figura del paria. Aquello que separa y vincula a ambas filósofas es la figura del paria como negativo del ciudadano en la nueva configuración del espacio público como espacio de parición.

### **El concepto de paria**

Paria y ciudadano son, de este modo, las dos caras del Jano bifronte que intenta encontrar un puente entre pasado y futuro. La propuesta de comunicación que aquí presento pretende considerar el concepto de paria y relacionarlo con la teoría de la ciudadanía de Hannah Arendt y comparar esto con la visión que Agnes Heller tiene de esta dupla de conceptos paria-ciudadano. De este modo me parece interesante elegir el concepto de paria para poner en diálogo la reflexión entre Arendt –Weber- Heller.

Arendt dedicó la primera cuarta parte de su obra *Los orígenes del totalitarismo* a una crónica detallada de la emancipación judía y al desarrollo del antisemitismo político. Podemos afirmar con Agnes Heller<sup>2</sup>, que la historia del totalitarismo empieza con la historia del *paria*, es decir, con la excepción, con lo políticamente anómalo que es utilizado para explicar, desde él, el resto de la sociedad. En esta obra de Arendt como en otros momentos si bien el caso paradigmático del paria es el judío, este concepto abarca además al nativo colonial y al innumerable y variado número de personas sin estado, que proporcionan una mejor clave de lectura para leer la estructura de la nación estado que, por sí solas, las leyes que la conforman. Siguiendo la estructura propia de un pueblo paria como el descrito por Weber podemos encontrar el dibujo del pueblo judío en la Europa de los siglos XVII y XVIII durante el proceso de emancipación de los judíos y el desarrollo de la Nación-estado tal y como lo presenta Hannah Arendt. Según Weber el pueblo judío presenta la forma de un pueblo paria, un pueblo forastero, segregado ritualmente de manera formal o de hecho de su entorno social. De tal condición pueden deducirse, según Weber, todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno.

El concepto de paria en Max Weber es, inicialmente, un concepto referido a un pueblo cualquiera y el pueblo judío es un caso particular. Este concepto se modifica de la mano del escritor Bernard Lazare en su reflexión sobre el antisemitismo en el marco del *Caso Dreyfus*. El concepto queda de este modo referido a dos actitudes principales que designan dos figuras de la exclusión dentro de la cuestión judía específicamente. Así modificado el concepto llega a autores como Adorno o Hannah Arendt para dar cuenta de la experiencia política y vital de la Europa de principios del siglo XX. Max Weber introduce el concepto de pueblo paria al hilo de su análisis sobre la sociología de la religión<sup>3</sup> en india. Tal y como señala Max Weber, el hinduismo es una estricta religión hereditaria a la cual se pertenece por el mero hecho del nacimiento de padres hindúes. Ahora bien, el hinduismo es una institución *exclusivista*, en el sentido de que propiamente no ningún otro camino de acceso a la comunidad, o al menos a los

---

<sup>1</sup> Heller, A. y Prior, A., *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del innombrable, 2008, página 21.

<sup>2</sup> A. Heller, y F. Feher: *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989

<sup>3</sup> Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol., ed. Taurus, Madrid, 1987

círculos que en ella se consideran plenamente religiosos. El hinduismo no tiene en absoluto la pretensión de abarcar la “humanidad”. Quien no ha nacido hindú, sean cuales fueran sus creencias, queda excluido, como un bárbaro a quien está vedado el acceso a bienes de salvación. La participación de estos bienes aparece jerarquizada según *un sistema de castas* que elabora una segmentación social de los fieles. Existen castas abiertas, pero son siempre impuras, por ello el hinduismo es considerado por Weber, exclusivista al modo de las sectas, y conoce pecados contra la religión que apartan al excluido para siempre de toda relación con la comunidad. Esta actitud exclusivista adquiere un aspecto proselitista que se desarrolla tanto fuera como dentro de la comunidad. De este modo surge en el interior de la comunidad hindú el fenómeno de *los pueblos huéspedes*. La forma principal de estos “pueblos huéspedes” es la menos desarrollada de tribus que aunque siguen poseyendo su asentamiento propio, se mueven en diversas localidades con los productos de su trabajo doméstico o de su oficio tribal, o se emplean en localidades diversas en trabajos de ocasión. Otra forma menos común es aquella en la que se da un pueblo absolutamente nómada sin ningún suelo propio. De este modo determinadas actividades muy especializadas se encontraron por completo en manos de gente que, aún teniendo establecida su residencia en la localidad, no eran considerados como iguales a los vecinos de la aldea, no vivían en ella sino fuera y no participaban de los derechos de los vecinos, sino que más bien constituían una sociedad inter-local que respondía por ellos y los dirigía, no gozando entre los vecinos de la aldea más que de un derecho de huéspedes con garantía en parte religiosa, en parte del príncipe. Me permito interrumpir brevemente esta presentación del concepto para hacer notar el paralelismo, cambiando lo que debe ser cambiado, entre esa situación propia de la India analizada por Weber y la realidad actual y de todo el siglo XX respecto de la existencia de bolsas de trabajadores desplazados, presentes en nuestras sociedades, que se identifican como extraños, excluidos de las relaciones de vecindad y de apoyo social mutuo, que podemos encontrar entre nosotros. Esos pueblos huéspedes son extraños, excluidos de la comunidad, devaluados por especializarse en actividades y trabajos que la colectividad considera denigrantes, y en este sentido impuros, sin el tinte religioso del término. Es esta situación inicial la que con facilidad puede ayudarnos a abrir el propio concepto a realidades no clausuradas por un género, una cultura o una identidad concretas sino que nos permite dar cuenta de amplias y diversas formas de exclusión bajo el criterio de la no pertenencia a la comunidad, por no ser propietarios y por las consecuencias derivadas de su particular status laboral.

Todos estos fenómenos se encuentran también fuera de la India, donde con frecuencia, si bien no siempre, estos practicantes de oficios huéspedes son considerados como ritualmente impuros al estar excluidos del *connubium* y de la mesa. Tal y como señala Weber: “para nuestros fines *utilizaremos la expresión pueblo paria siempre que encontremos este tipo de barreras frente al pueblo huésped*”. En este sentido específico debe considerarse como pueblo paria no simplemente la tribu de trabajadores tenida por *extranjera, bárbara o mágicamente impura* desde la perspectiva de la comunidad dominante sino la que al mismo tiempo tiene todos los rasgos de pueblo huésped, o al menos los fundamentales. Cuando este tipo se da un modo más estricto es cuando como en el caso de gitanos o de los judíos de la edad media, estos grupos han perdido totalmente su carácter sedentario<sup>4</sup> y económicamente están del todo incorporados a la satisfacción de las necesidades de los otros, de los pueblos sedentarios.

---

<sup>4</sup> Respecto de la oposición sedentario – nómada al hilo del concepto de paria podemos encontrar el libro de H. Derks, *Jew, nomad or pariah: studies on Hannah Arendt's choice*, Amsterdam, Ed. Aksant, 2004. En esta obra se hace una crítica de la consideración negativa del nomadismo frente al sedentarismo que consideraría excluidas y desdichadas formas de vida simplemente distintas, y mezclan esa diferencia con una situación de desigualdad o injusticia social para unir ambas realidades bajo un concepto y usar la noción de paria como esa fusión de aspectos distintos.

La transición del trabajo huésped de una tribu todavía sedentaria a pueblo paria de este tipo puro es completamente fluida, dada la existencia de numerosas situaciones intermedias. Ahora bien, entre los hindúes ha existido una barrera ritual absoluta frente a toda tribu no incorporada a la comunidad. Todas ellas están contaminadas mágicamente. Estas existencias exteriores están propiamente fuera de la sociedad hindú. Ahora bien, si bien no forman parte de la sociedad aldeana no están desprovistos de todo derecho, tanto ellos mismos como sus relaciones con la sociedad hindú aparecen regladas y sujetas a una determinada ordenación.

Arendt toma prestado de Weber el criterio de la ausencia de comunidad política para constituir el centro de su concepto de paria, pero en la presentación de Arendt el hombre del resentimiento se ha transformado en una existencia resistente cuyo objetivo es la transformación de una comunidad religiosa o étnica en una comunidad política y en este sentido pretende devolver la acción política al seno de esa comunidad en lo que supone una inversión de la actitud primera de la comunidad judía de desentenderse de los asuntos mundanos y despreciar la política.

La figura del paria si bien tiene en cuenta, y mucho, la precariedad material de los excluidos, se centra en la amputación personal que supone el hecho de no poder aparecer o encontrarle sentido a la propia vida y al mundo. En este sentido es una figura que conecta esta reflexión sobre el sentido y la identidad personal con la reflexión sobre la igualdad, la justicia y la política. Esa exclusión social sufrida por los judíos tras la asimilación es la que Arendt nombra bajo la figura doble del paria social, que representa la figura negativa del ciudadano. Una constante en este sentido es el desinterés por los asuntos políticos en el desarrollo de una existencia al margen del mundo real. En este sentido Arendt resalta la existencia del paria a partir de esa ausencia de un territorio propio, la falta de un mundo común. La ausencia de ese mundo y el desinterés por el mismo constituyen dos de los rasgos más relevantes de los pueblos parias.

Los parias sociales al carecer de espacio de aparición no pueden desarrollar una identidad. Aquellos parias sociales que alentados por la asimilación actuarían en el terreno de lo social y se convertirían en unos advenedizos (arribistas), pues la asimilación se consideraba el peaje a pagar por la emancipación, y aquellos que a pesar de todo intentasen conquistar un lugar en el mundo que les es negado, se transformarían en parias conscientes.

### **Espacio público como espacio de aparición**

Reflexionar sobre la especificidad de lo político es imprescindible en nuestro intento de dar cuenta de la experiencia política del siglo XX y de la condición de los seres humanos desplazados, exiliados o excluidos. Para ello es imprescindible reflexionar de este modo sobre la noción de espacio público, unida a una apuesta por la pluralidad, libertad e igualdad como contenidos de ese espacio público capaz de acoger a la política.

Uno de los objetivos centrales de la reflexión filosófica de Hannah Arendt es la relación que se articula entre el *pensar* y la *acción* desde el intento de comprender. En su opinión, la búsqueda de una teoría política que nos diga cómo actuar significa obviar la fragilidad de la acción, la incertidumbre de su curso y constituye uno de los síntomas de la desaparición del espacio público en el mundo moderno, condición de la acción y de la libertad. Atribuye a la teoría política la tarea de indicarnos cómo comprender y apreciar la libertad en el mundo. La actividad de pensar ha sido entendida por la tradición filosófica como alejamiento de la necesidad, del mundo sensible. El pensar se concibe como retirada del mundo común. La reflexión humana se alejaría de lo particular, de lo vivido y saldría en busca de lo generalmente dotado de significación.

La propia identidad del sujeto que piensa sólo se alcanza una vez éste se ha retirado del mundo donde es inevitable dejarse ver, donde no podemos evitar aparecer. El espacio público

se configura como espacio de aparición. Si bien Arendt reconoce el hecho de que la condición de la vida del espíritu es la retirada de la acción, no deja de destacar algunos de los problemas ligados a esta concepción, con el establecimiento de dualismos y muy especialmente relativos al carácter de este Yo pensante que no tiene ni sexo, ni edad y al cual le faltan cualidades y biografía. Es alguien por completo fuera del mundo, no aparece nunca delante de los otros, es radicalmente apolítico o *a mundano*, es actividad pura. Esta imagen de un Yo sin mundo penetra casi todas las modernas nociones de subjetividad y de conciencia, un Yo sin carne, que se retrae del mundo real y que halla su lugar clásico en la idea cartesiana del Cogito. Se trata de un sujeto que aparece donde no se puede aparecer (en la interioridad de la conciencia, allí donde sólo se aparece a sí mismo) no aparece en el espacio de aparición (el espacio público). En este sentido podemos decir con Hannah Arendt que el yo pensante es un apátrida, de modo que quien reflexiona se encuentra en el campo de batalla que supone el presente en tanto que brecha que separa pasado y futuro. Ello es posible gracias a la facultad que tiene el espíritu para hacer presente lo que en realidad está ausente, algo apropiándose del término usado por Kant Arendt llama *imaginación* para definir la “facultad de la intuición sin objeto”. Mediante la imaginación, la reflexión se aleja de lo particular, de lo vivido y se dirige hacia lo generalmente dotado de significación aunque no necesariamente válido a escala universal. La reivindicación de *lo invisible* y su presencia en la obra de Hannah Arendt se encuadra en la posibilidad de articulación entre lo invisible del pensamiento y *lo visible* de la acción y de la política.

Esa relación de lo visible y lo invisible en el ámbito de la política nos servirá para identificar las anomalías en el campo de la política, de modo que quienes son invisibles en el espacio público, aquellos que no pueden aparecer allí donde deben poder hacerlo son quienes ven mermada su condición humana al ser expulsados del lugar en el cual pueden encontrar sentido a su vida y su identidad para ser condenados a la muda existencia de las sombras invisibles. En este sentido Arendt toma la natalidad como experiencia límite de la acción humana y matriz de la acción, una nueva vía para pensarnos situados en el mundo y al mismo tiempo tratar de comprender el sentido de nuestras acciones<sup>5</sup>. Nacer es aparecer, hacerse visible en un mundo donde los otros ya están presentes. Arendt entiende que lo que aparece constituye la realidad, la realidad política en su sentido político<sup>6</sup>. Como recuerda Arendt el sujeto que actúa no es inmediatamente transparente a sí mismo, pues no somos previamente a ni con independencia del hecho de aparecer, de hacernos visibles por medio de la palabra y de la acción.

En opinión de Hannah Arendt en el mundo la ley es la pluralidad, de modo que la acción y las palabras se encuentran indisolublemente unidos a la cuestión ¿Quién eres? Puesto que poder responder a esa pregunta requiere de la condición de poder hacerse visible, y dado que quien actúa se encuentra siempre entre otros, la pluralidad debe ser la ley que rija ese espacio. Ninguna existencia puede ser vista separada de la pluralidad de las apariencias mundanas y de la pluralidad de las existencias. De esta manera la vida no es otra cosa que un movimiento de epifanía que conduce de una aparición (nacimiento) a una desaparición (muerte) pero este no es un movimiento considerado aquí desde un punto de vista biológico sino significativo. El

---

<sup>5</sup> A diferencia de la categoría de la mortalidad usada por los filósofos para referirse al lugar donde acontece el pensamiento.

<sup>6</sup> El espacio de la política es en este sentido un espacio de aparición, algo que marca una diferencia entre parecer y aparecer. La invisibilidad es la peor de las condenas, escenifica la incapacidad para significar, algo que de este modo expresan los versos del poema de Wordsworth:

Cuantas veces por las calles desbordantes / he seguido el curso de la multitud, diciéndome / que el rostro de los que pasan / a mi lado es un misterio. / Y así el lastre de toda vida conocida / el presente y el pasado; la esperanza, el miedo, me rodearon / Las leyes que gobiernan nuestros actos, pensamientos y palabras / Huyeron de mi; ni los conocía ni me conocían / Me pareció / Que en este cartel había un signo / O emblema de lo máximo que podemos conocer / Tanto de nosotros como del universo.

mundo se entiende como escenario del aparecer, como el espacio público, el espacio de la política y en este contexto es donde se puede retomar la pregunta por la subjetividad, por la identidad, por la comprensión y la condición humana.

Por *pluralidad*, tal y como señala Fina Birulés<sup>7</sup>, Arendt no entiende simplemente alteridad, pues entiende por alteridad aquello que compartimos con las cosas, con los animales, y en una dimensión humana hay que entenderla en términos de *distinción*, no puede entenderse como una forma de ser sino como un logro, algo que se consigue con la palabra y con la acción. La acción humana es inicio, libertad, comienzo. Los seres humanos tiene el extraño poder de interrumpir mediante la acción los procesos naturales, sociales e históricos e introducir algo inédito, y añadir algo propio al mundo. Así la pluralidad no es simple alteridad ni tampoco equivale a un mero pluralismo político. La función del espacio público es la de iluminar los acontecimientos humanos al proporcionar un espacio de aparición, un espacio de visibilidad, donde hombres y mujeres pueden revelar mediante la palabra y la acción “quienes son”. Esto nos lleva a comprender la justa importancia de las críticas de Arendt a la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas y donde en el espacio público esa distinción ha quedado sustituida por conductas uniformizadas que han devenido en sustitutos de la acción.

El mundo es la categoría central de esta visión, y según la cual hemos de concebirlo como espacio de aparición y, por tanto, lugar para la libertad política. Un mundo opaco es un mundo sin pasado ni futuro, donde es imposible añadir algo propio, ni siquiera conservar la propia identidad<sup>8</sup>. En nuestra época el ámbito de lo público ha perdido su poder de iluminación, por ello según Arendt somos hombres y mujeres inmersos en tiempos de oscuridad, pues el espacio público ya no proyecta luz. En esos tiempos oscuros quienes no tienen un lugar en el mundo, aquellos que no tienen espacio en el que aparecer, no tienen ni realidad ni posibilidad de dar sentido a su existencia. Estos son los que se encuentran en los márgenes, los parias que carecen de espacio de aparición. El paria se define por su falta de pluralidad, por su exclusión del mundo de lo visible. Es alguien que se halla siempre a cierta distancia de la comunidad a la que pertenece según todas las apariencias. Estos excluidos, situados en los márgenes, lo son por el hecho de no tener un lugar en el mundo de lo visible.

El concepto de paria conectado con el concepto de espacio público nos muestra un costado del problema de la exclusión que no debe ser olvidado: el proceso que hace desaparecer a los seres humanos de la realidad. El paria en su pérdida del mundo pierde el espacio de aparición, un lugar en cual poder mostrarse de un modo completo, complejo y polisémico y donde mediante el encuentro con los otros encontrar el propio sentido e intentar componer una biografía. La expulsión de los excluidos de este espacio pone en crisis y hace incoherente dicho ámbito, en el cual es posible la acción política y supone una amenaza autodestructiva para la sociedad. La producción de regiones marginales supone la reclusión efectiva en compartimentos estancos y simplificados, lugares de indignidad a los excluidos. Las diferencias que marcan su expulsión se elevan hasta ser la razón sustantiva de toda su existencia, de toda su acción y de este modo pierden la posibilidad de ejercer la libertad y poder deducir todo su sentido de esa diferencia que le define. De modo que aquellos que intenta salir de su condición de paria y hacerse visibles a los ojos de los demás sufren una

---

<sup>7</sup> F. Birulés, *La especificidad de lo político. Hannah Arendt*, Centro de semiótica y teoría del espectáculo, Universidad de Valencia y asociación vasca de semiótica, Valencia, Ediciones Episteme, 1995

<sup>8</sup> La noción de identidad debe comprenderse aquí de un modo abierto y temporal, como algo construido en el tiempo, mediante la palabra y la acción y siempre ante y con los otros. Adquiere una estructura narrativa, que asume de modo positivo la forma contingente de ser del hombre. Así pues y aunque todos nos insertamos en el mundo mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de su propia historia, pues esa persona que dio comienzo a su propia historia es su protagonista en tanto que su actor y paciente pero no es en rigor su autor, pues las historias resultado de la acción y el discurso revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Esto aleja toda interpretación esencialista de la identidad.

nueva penalización. Si su conducta se encamina a romper individualmente su precariedad material suelen pagar esta mejora con una parte de su identidad, que simplificada, queda ocultada o transformada en objeto exótico de admiración de modo que no se libera de su estado de excepción. Si su conducta se encamina a afirmar su identidad compleja sin someterse a la construcción heterónoma que de ella ha construido la sociedad de la que es excluido, aparece como un maldito o maldita. Así pues, en su lucha por restablecer la dignidad perdida y al reivindicar su condición de sujetos activos con derecho a una vida propia se tornan subversivos.

### **Algunas referencias bibliográficas**

Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004

Arendt, H., *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009

Birulés, F., *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996.

Canovan M., *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992

Heller, A. y Feher, F., *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989

Heller, A. y Prior, A., *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del innombrable, 2008.

Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003

Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol., Madrid, Taurus, 1987